

# ANALES VALENTINOS

REVISTA DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

Año I

1975

Núm. 2

## Í N D I C E

	<u>Pág.</u>
W. Pannenberg: <b>Antropología cristiana y personalidad</b> ... ..	209
H. Fries: <b>¿Jesús al margen de la Iglesia?</b>	221
Mariano Peset: <b>Apuntes sobre la Iglesia valenciana en los años de la nueva planta</b> ... ..	245
Ignacio P. de Heredia: <b>Inquisidor y juez: una incompatibilidad en Derecho Procesal Canónico</b> ... ..	259
Antonio Mestre Sanchis: <b>Influjo erasmiano en la espiritualidad del Inquisidor General Felipe Bertrán (1704-1763)</b> ... ..	277
Vicente M. Bonet: <b>Notas acerca del fenómeno religioso en Japón</b> ... ..	297
Vicente Cárcel Ortí: <b>El nuncio Brunelli y el Concordato de 1851 (continuación).</b>	309
Recensiones ... ..	379

## RECENSIONES

BEAUPÈRE, NELLY, *San Pablo y la alegría*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1974, 147 págs.

La alegría es algo que se vive o se experimenta; rara vez es objeto de estudio y análisis. Beaupère acomete en el presente libro la labor de presentar la alegría cristiana tal como aparece en la vida y en el evangelio de San Pablo. No siendo un tema central dentro del cuerpo doctrinal paulino, nos vemos situados ante una relectura del apóstol —el libro es de principio a fin una minuciosa exégesis de las cartas paulinas— en la que el tema de la alegría cristiana llega a convertirse en la respiración misma de las epístolas y del pensamiento de San Pablo.

La temática puede suscitar fácilmente el interés del lector. Beaupère, con todo, no escribe "alegremente": desea presentar la alegría en San Pablo mediante una exposición sistemática y elaborada. La alegría cristiana se hace presente en el encabezamiento de las cartas ("gracia y paz", espontánea acción de gracias), en los consejos que Pablo da a sus comunidades, en la invitación paulina a la alegría de las celebraciones litúrgicas, etc. De modo más vago la alegría recorre todos y cada uno de los misterios de la fe cristiana anunciada por el apóstol.

El libro no intenta en ningún momento describirnos a un Pablo optimista por naturaleza. Más bien se va conjugando repetidamente la paradoja de la alegría cristiana: "la alegría es esencial y, sin embargo, todo parece amenazarla, limitarla, hacerla insignificante, absurda, paradójica o escandalosa" (pág. 11). Pero tal paradoja no llega a desvirtuar la alegría cristiana: "el amor de Dios es más fuerte que el mal" (pág. 125), la alegría tiene una perspectiva escatológica.

Beaupère dedica muy pocas líneas a una consideración antropológica de la alegría que, aun no entrando en el propósito del libro, hubiera podido facilitar la comprensión de la novedad que significa la alegría cristiana.

JUAN PEDRO LEAL

BELTRÃO, P., *Sociología de la familia contemporánea*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1975, 190 págs.

Todas las ciencias que tienen como objeto inmediato al hombre, pasan en este momento por grandes conflictos, debido a la complejidad y a los muchos cambios que la problemática humana está experimentando. La institución familiar es algo en lo que cada hombre se encuentra sumergido, de una forma activa o pasiva, y

con una actitud de aceptación o de rechazo, pero que de tal manera compete al hombre que ante ella tiene que manifestar su opción. De aquí dimana la búsqueda constante de identidad que caracteriza a la familia actual.

La visión que nos presenta el libro, nos da la pauta para descubrir lo que de estático tiene la institución familiar, y también lo dinámico, al tiempo que nos abre a lo positivo que ésta tiene dentro de todos estos cambios, aunque el autor lo haga desde una perspectiva sociológica, que imprescindiblemente debe ser tenida en cuenta por el moralista y el teólogo, a la hora de estudiar y de analizar la problemática concreta que plantea hoy la familia. Igualmente tendrá que completar esta visión con la psicológica, la antropológica cultural, etc.

En la obra se hace un intento de coordinación de las distintas líneas metodológicas seguidas en el estudio de esta misma temática y una reflexión ética de las conclusiones a las que llegan. Aunque el autor no intenta hacer un estudio exhaustivo del tema, al menos consigue tratar los principales aspectos que influyen y desencadenan la urgencia que esta temática presenta en el hombre actual.

Son muy interesantes las pistas que ofrece para enfrentarse con estos problemas que, aunque dadas desde el campo de la sociología, deben de tenerse muy en cuenta porque la presentación que nos hace el autor de la tensión dialéctica entre lo personal y lo social, del amor como raíz de la sociabilidad y del influjo familiar en la organización social, tanto como base para la iniciación en la vida matrimonial, como en la dialéctica familia-sociedad, quizás sean las nuevas pautas del planteamiento que a todos los niveles debamos de ir construyendo, o al menos descubriendo, como valores fundamentales que la familia encierra en sí, y a los que la estructura sociológica de otros tiempos, no siempre les ha sabido dar su importancia.

Hay que agradecer a Ediciones Sígueme el servicio que nos presta con la traducción y publicación de esta obra, aunque lamentamos que no haya habido un intento de adaptar la temática a su situación concreta en España y que ellos hubiesen podido suplir de alguna forma. Lo mismo, que les alabamos la orientación bibliográfica castellana, que se antepone a cada tema.

VICENTE FOLGADO

BORNKAMM, GÜNTHER, *Jesús de Nazaret*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1975, 231 págs.

Se trata de la primera traducción de esta obra alemana que ya se editó por primera vez en 1956 y que, a partir de entonces, ha cobrado fama mundial, al menos en los medios exegéticos y teológicos aplicados a la cristología. No habiendo nada que decir de la traducción en sí, aceptable mientras no se demuestre lo contrario, se tratará de presentar el libro para el lector hispánico, teniendo en cuenta que los veinte años que distan de su aparición original (e incluso los siete desde la edición que ha servido de base al traductor) no han pasado en balde.

El ya viejo problema del descubrimiento del "Jesús histórico" a partir precisamente de los textos neotestamentarios, que son testimonios de la fe de la Iglesia

primitiva, ha cobrado ahora una renovada actualidad que hace oportuna la edición castellana de la obra de Bornkamm. Tanto más si tenemos en cuenta que la actualidad de tal problema, vista al menos desde el catolicismo, ya no se cifra hoy en una desconfianza de la "veracidad" del testimonio de los evangelistas, que se temía separado de lo "histórico" en cuanto que reflejaba una pura vivencia subjetiva de fe en el Resucitado, sino que más bien se cifra en el interés por llegar al Jesús de la historia como fundamento objetivo del hecho "suprahistórico" de la Resurrección y de su consecuente y necesaria aplicación a la fe. Siendo así, pues, que sigue siendo verdad que no se puede alcanzar aquel fundamento más que por un cuidadoso análisis de los testimonios neotestamentarios, en cuanto que contienen una medular referencia a aquel hecho histórico, a pesar de que no se hicieron con pretensión de "crónicas", entonces el problema queda reducido al campo de la exégesis o, mejor, de una heurística exegetica: cómo de la predicación evangélica se trasluce la historia.

En tal sentido el libro de Bornkamm sigue siendo válido y, aún más, preciso. Pero hoy se le podría detectar un exceso (por optimismo) y un defecto (por pesimismo). El exceso, que es optimista desde el punto de vista de la historiografía, consiste en suponer que el Jesús prepascual sea un hecho, o un "acontecimiento", tan netamente histórico que todo lo que en su presentación documental se aparte de la historia pueda considerarse como "elaboración" o "interpretación subjetiva o mística" de esa predicación desembocada en los cuatro evangelios redactados. ¿No es ese supuesto una incipiente concesión a ese bulmannismo que, incluso para los no católicos, parece hoy superado? Digamos que el Jesús prepascual no es menos "Sacramento" que el resucitado, ya que en él la fe ya toca el Misterio hecho "historia" para llevar la "historia" hacia la gloria; por tanto, el hecho de que en el Jesús prepascual la "historia" todavía no haya sido glorificada, porque eso es la Pascua, no significa que al tocarle como personaje histórico no tengamos que tropezar inevitablemente con el Misterio.

Pero si aceptamos esta inevitable implicación de *todo Jesús* en el Misterio, automáticamente resulta que podemos ser más optimistas que Bornkamm, al afirmar como "hechos presentes en la historia" algunos elementos que jamás sin la fe podríamos alcanzar. Eso significa que no hay tanta dificultad en aceptar como reales, es decir como objeto de historia, aunque no de historia *discreta* sino *implicada*, algunos elementos confesados y narrados en los evangelios que Bornkamm tiende a separar como "legendarios", o, al menos, como sólo experimentados por la fe. Así por ejemplo: la concepción virginal de Cristo, la coincidencia de las profecías del antiguo Testamento con los hechos de la Pasión ¿es cierto que no han podido ser transmitidos por un testimonio que también es histórico, en cuanto se refiere a algo que ha acontecido en el mundo, antes de acontecer en la subjetividad del creyente? Una consecuencia grave, pero sumamente interesante, de esta última crítica consistiría en tener que aceptar el cuarto evangelio como *historia implicada en la fe*.

CASTRO CUBELLS, LÁZARO CARRETER, LÓPEZ ARANGUREN, LLEDÓ y otros.  
*Doce ensayos sobre el lenguaje*. Publicaciones de la Fundación "Juan March", Madrid 1974, 227 págs.

Se recogen en este volumen los ensayos que sobre el tema del lenguaje han ido apareciendo en el *Boletín de la Fundación "Juan March"* a lo largo de 1973. Su contenido es el siguiente: "Consideraciones fenomenológicas del lenguaje cristiano", por Carlos Castro Cubells; "Consideraciones sobre la lengua literaria", por Fernando Lázaro Carreter; "Ética del lenguaje", por José Luis López Aranguren; "Universales lingüísticos y sociedad", por Emilio Lledó Iñigo; "Sociología del lenguaje", por Rafael Lluís Ninyoles; "Karl Bühler y la teoría del lenguaje", por Julián Marias; "Las lenguas y la política", por Luis Michalena Allisalt; "Comunicación, lenguaje y pensamiento", por José Luis Pinillos Díaz; "Del paralenguaje a la comunicación total", por Fernando Poyatos; "Las clasificaciones lingüísticas", por Francisco Rodríguez Adrados; "El lenguaje de la técnica", por Ramón Trujillo Carreno; "Para una función lúdica del lenguaje", por Francisco Yndurain Hernández.

No es posible dar cuenta del contenido de cada uno de estos ensayos; por ello me limitaré a reseñar tres que creo ofrecen un especial interés: los de Lázaro Carreter, Emilio Lledó y Fernando Poyatos. Lázaro Carreter se plantea la cuestión de la especificidad del llamado lenguaje literario respecto del también llamado lenguaje natural. En su documentado trabajo Lázaro Carreter pasa revista a los intentos más representativos de definición de lo literario, empezando por las teorías ya clásicas del "desvío" o "extrañamiento": el lenguaje literario, según esta teoría, consistiría en un desvío o extrañamiento con respecto al lenguaje considerado como normal, que sería más sencillo, regular y automático. Dentro de esta línea hay autores que apelan al concepto de "dialecto social"; los mismos transformacionalistas parten del supuesto de que lo literario se engendra desde una norma, y sus esfuerzos se concentran en descubrir las leyes que lo generan. Se ha utilizado también el término "registro", entendido como conjunto de modalidades que pueden presentar las situaciones de comunicación, y se ha definido la literatura como una comunicación especial, diferente del lenguaje ordinario en virtud de esa diversidad situacional. Existe, por último, la teoría de la "Text Grammar": el lenguaje literario es un "registro" no independiente (es decir, integrado en el ámbito más amplio de la lengua general), pero autónomo; se intenta con ello formular las reglas comunes al idioma usual y al artístico, por un lado, y, por el otro, las que producen exclusivamente secuencias artísticas. Lázaro Carreter se declara escéptico ante estas tentativas de construir una hipergramática capaz de subsumir fenómenos radicalmente heterogéneos por el simple hecho de que sean fenómenos de comunicación, y propone un procedimiento más empírico y modesto: "un planteamiento correcto de la cuestión, dice, implica la renuncia a hablar de la lengua literaria o artística como de algo que puede ser definido unitariamente. (...). Sólo mediante un estudio de las prácticas particulares resultará posible alcanzar convicciones científicamente valiosas acerca de las diferencias entre el idioma de los escritores y el *standard*. Y tal vez se llegue a descubrir, por

inducción, rasgos universales que permitan materializar algún modo de existencia semiótico al que sea posible llamar "lengua literaria" (p. 48).

Emilio Lledó aborda el tema tan actual como difícil de los "universales lingüísticos" y la sociedad. Parte del supuesto indiscutible de que los "universales lingüísticos" son los elementos que posibilitan la comunicación. Es éste un viejo problema que las gramáticas generativas han puesto en el primer plano de la reflexión del lingüista y del filósofo del lenguaje, a causa de la solución que proponen: el innatismo. Lledó quiere precisar en su ensayo qué hay que entender por "ideas innatas" y por pensamiento. Frente al neorracionalismo y neomentalismo de los chomskianos, propone una explicación behaviorista y sociológica. Los "universales lingüísticos" o, "los esquemas homogéneos", como él los llama, tienen su origen en el dinamismo histórico, en un juego de estímulos y respuestas más o menos complicado que ha ido solidificándose, en el cerebro del hombre, determinados canales por los que, a través de un largo proceso de mentalización, discurre la actividad humana (p. 77). Pero Lledó no justifica suficientemente su tesis. Los chomskianos conocen muy bien la respuesta de los behavioristas y sociólogos, pues han elaborado su teoría en viva y actual polémica con ellos. Los datos que permiten construir una gramática generativa son difícilmente explicables desde las teorías contrarias. Y Lledó no aporta ningún elemento nuevo que permita inclinar la balanza a su favor.

Un tema muy importante es el que estudia Fernando Poyatos: el "paralenguaje" y su función dentro del proceso comunicativo. Autores como Ortega y Gasset y Merleau-Ponty dieron ya, cada uno desde su propia perspectiva, mucha importancia al fenómeno de la "expresión" como sustrato de donde emerge la palabra y adquiere su plena significación. Pero por lo general los teóricos del lenguaje han prestado poca atención a este tema. El trabajo de Poyatos plantea explícitamente el estudio del fenómeno expresivo desde el punto de vista de la psicología experimental. Define el "paralenguaje" como "las cualidades de la voz, modificadores y sonidos producidos u originados en las zonas comprendidas entre los labios, las cavidades supraglotales, la cavidad laríngea y las cavidades infraglotales, que consciente o inconscientemente usa el hombre simultáneamente con la palabra, alternando con ella o sustituyéndola, apoyando o contradiciendo el mensaje verbal o kinésico (p. 161)". Poyatos nos ofrece un resumen clasificatorio de todos estos elementos que inciden en la comunicación. Aunque mi opinión carezca de autoridad, creo que el enfoque psicológico y científico a que Poyatos somete lo paralingüístico puede constituir una sólida base para esclarecer el difícil problema de la comunicación total y al mismo tiempo facilitar un estudio menos arbitrario del fenómeno expresivo en general.

Esta colección de ensayos que anualmente, y sobre diversos temas, viene publicando la Fundación Juan March representa un servicio muy importante para el intelectual español. Al recoger solamente "firmas" españolas refleja, en cierto modo, el estado de la investigación en nuestro país. Sólo una observación: el criterio alfabético no me parece el más adecuado para estructurar los ensayos; una presentación más sistemática conferiría más calidad a la recopilación.

JUAN JOSÉ GARRIDO

CHALET, F., *Los locos creyentes*, Atenas, Salamanca 1975, 116 págs.

Nos encontramos ante un libro sencillo, pero con una gran profundidad y que puede servirnos de ayuda excelente en nuestra oración y reflexión personal.

Desde la base de algunos versículos de los Hechos de los Apóstoles, el autor nos va descubriendo cómo Jesús de Nazaret continua vivificando con su Espíritu en nuestro siglo xx, a "todos esos locos creyentes que siguen transtornando el mundo de hoy", al igual como en los relatos que Lucas nos hace de los primeros cristianos.

Pero para ello no parte de cosas extraordinarias o de las que llaman la atención por su espectacularidad, sino de las pequeñeces de cada día ya que "Dios está entre nosotros, codo a codo. Dios está en la vida". Y aquí es donde actúa y desde donde continua siendo un reto para el mundo en el momento presente, como lo ha sido en toda la historia.

Con gran fluidez de lenguaje (quizás por su acertada traducción) y sin caer en una cierta ñoñería a la que estamos acostumbrados en algunos libros de este tipo, el autor logra interpelarnos sobre nuestra vida, e intenta sacarnos, o al menos hacernos conscientes, de la "impotencia" que padecemos frente a muchos problemas de nuestro mundo, a los que nos hemos acostumbrado o ante los que preferimos tener una actitud pasiva.

El libro está dedicado al P. Guérin y, en cierta manera, participa mucho del estilo que a él le caracterizó, porque algo de lo que carecemos con frecuencia, es de la capacidad de "descubrir el más pequeño hecho de vida y maravillarse del Espíritu trabajando en cada uno". Porque, desde la vida anónima de cada día, se renuevan en nuestros días las mismas hazañas, que nos relatan los Hechos, que sólo son posibles y comprensibles desde la experiencia de Cristo resucitado, y el P. Guérin fue su "testigo infatigable". Pero, el Evangelio continua en nosotros a través de nuestro: ¡vivir!

VICENTE FOLGADO

DUQUOC, CHRISTIAN, *Jesús, hombre libre*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1975, 126 págs.

El presente ensayo, extremadamente sugestivo, se puede considerar como desarrollo y ampliación de la línea cristológica de Duquoc (véase su *Cristología. Ensayo dogmático sobre Jesús de Nazaret, el Mesías*. Sígueme. Salamanca 1974, págs. 96-125: "Las actitudes de Cristo"). El deseo del autor es aportar sugerencias ante el peligro actual de disociar hasta el extremo a Cristo (el Cristo de la fe) y Jesús (el Cristo de la historia); para ello elige desde el principio un camino, el de la fidelidad al movimiento mismo del N. T. Si el movimiento teológico tomó su punto de partida de la experiencia pascual de los discípulos de Jesús, hemos de remontarnos, en opinión de Duquoc, a la existencia concreta e histórica de ese Jesús de Nazaret, existencia que confiere el sentido justo a los diversos títulos con los que denominamos al Cristo.

Buscando esa presencia humana de Jesús a través del testimonio de él mismo y de cuantos convivieron con él, el autor subraya una actitud fundamental en Jesús, la actitud por la que es procesado y condenado a muerte, la actitud que aparece en el encabezamiento mismo del libro: *Jesús es un hombre libre*.

Duquoc traduce como "libertad" lo que los contemporáneos de Jesús, impresionados por su personalidad singular, describen como "autoridad". Jesús es un hombre libre respecto al contorno social, un hombre que habla y actúa siempre de modo libre y liberador. Y Jesús se coloca libremente junto al pueblo llano: la predicación de Jesús la describe Duquoc como un grito de rebeldía, que coincide con el grito de un pueblo oprimido. Aquí el autor aborda abiertamente la pregunta: ¿Porqué se resistió Jesús a la tentación de mesianismo político? "¿Significa acaso que él creyó que su papel debería ser meramente "profético" una llamada a la conversión, y que juzgó intempestivas las exigencias populares?" (pág. 49). Es la resurrección el hecho capital que explica el designio de Dios: el poder del mal ha sido vencido por la actitud de Jesús (su justicia, su inocencia, su libertad) y no por un poder especial de Dios. En la resurrección, dice Duquoc, es cuando Dios escucha el grito de rebeldía de Jesús.

Insiste el autor en este antimesianismo de Jesús y ofrece muy certeramente la clave de interpretación: inmerso en una sociedad que utiliza a Dios para unos fines particulares, la actitud mesiánica de Jesús hubiera conducido a los oprimidos a utilizar, a su vez, una imagen propia de Dios en beneficio de ellos. Pero Jesús ataca el mal en su raíz, al enfrentarse con autoridad y libertad a las pretensiones de convertir a Dios en un instrumento para la destrucción de su propia imagen, el hombre. En este contexto puede ser entendida la frase: "El silencio de Jesús sobre su identidad pertenece a la manifestación de Dios como tal" (pág. 111), y Dios se ha manifestado en el rostro humano de Jesús.

Jesús, proclamado desde el prisma de la experiencia pascual, es percibido principalmente con un título de identidad: Jesús es el Hijo de Dios. Por medio de unas consideraciones filosófico-teológicas Duquoc nos dice que "hijo" significa "diferencia", significa tener que construir una libertad que le pertenece como propia. Y Jesús, el Hijo de Dios, no es el remedio milagroso de nuestro problema; por el contrario, concluye el autor, Jesús "abre un nuevo espacio para el encuentro con Dios: nuestro mundo, tal como nos lo vamos haciendo nosotros mismos en el gozo o en el miedo, en la fantasía o en el aburrimento. Dios está donde nuestro semejante vive, llora, juega, trabaja, crea y se enfrenta con la muerte. No hay ninguna ley que defina ese modo de relación del que somos nosotros los responsables" (p. 105).

JUAN PEDRO LEAL

GONZÁLEZ FAUS, JOSÉ IGNACIO, *La Humanidad Nueva. Ensayo de Cristología*, Actualidad Teológica Española, Madrid 1974, 682 págs. 2 vol.

La obra es importante y positiva. Presenta un material de erudición completísimo y tratado, generalmente, de un modo magistral. Las intuiciones del autor

son claras y brillantes; su estilo es tan ágil que permite leer los dos volúmenes casi de una sentada.

Pero, en honor a la verdad, el crítico se ve obligado a hacerle un reparo de fondo, y otro más bien circunstancial. El primero se refiere a la *relación entre el ser humano y el Hijo eterno de Dios*. Y no se trata solo de discutir la exposición de la "metafísica" del Misterio, sino de las consecuencias soteriológicas que necesariamente se derivan:

La dualidad calcedónica Hombre-Dios, o, corriámos de una una vez, Hombre-Hijo eterno del Padre, que González, aún con esta corrección, se resiste a aceptar, como si se tratara de "dos pisos", ¿no se mostraría libre de inconvenientes dogmáticos, e incluso necesaria, con tal que el autor la situara dentro de la categoría de la "Alianza"? ¿No es la Encarnación encuentro de dos tendencias, que compromete a la vez la condición del *ser* y la condición de la *historia* de la tendencia humana en una perspectiva soteriológica? ¿No es Cristo, pues, ese encuentro? Y, ¿no lo es de una forma ontológica e histórica a la vez, ya que en él el Hijo ya es Hombre y el Hombre ya es Hijo de la Encarnación, pero de tal manera que el Hombre-Hijo se introduce en el Padre por la Pascua? Es decir, sospecho que es necesario declarar que en Cristo convive la dualidad divino-humana como principio unificante del diálogo de toda la humanidad y de todo el Cosmos con el Dios Trinitario. Creo necesario acentuar esa "dualidad" de Dios y hombre que en Cristo siguen en diálogo, a pesar de haber "llegado a ser" un único sujeto personal. El Hijo glorioso asume una muestra, o un fermento, de la historia humana (con su necesaria entidad subsistente) orientándola al Padre Pero la humanidad se ha dejado "asumir" libremente, en una sumisión que no solo es compatible con la identidad misteriosa con el sujeto personal divino, sino que precisamente explica tal identidad como "dominio" de lo humano por lo divino (aquí entra el interés soteriológico del problema del ser y de la psicología de Cristo, que González parece subestimar).

Concedamos que esta *concurrencia* entre la Historia humana y el Hijo eterno, que se hace cargo de ella para entregarla al Padre, a fuerza de parecer horizontal olería tal vez a pelagianismo o, peor aún, a equiparación ontológica de lo divino y lo humano, bien señalada por González; si no fuera porque la Historia humana se mueve al encuentro con el Hijo, y sigue moviéndose ya poseída y dominada por el Hijo hasta la oblación pascual, *en virtud del Espíritu Santo*: ese elemento "cristológico" al que González concede solo el papel (v. "Esbozo sistemático") de difusor universalizante de Cristo, pero que debe ser visto también como el *enviado ante él para preparar su camino* (Mal 3, 1)". Creo imprescindible la integración en la Cristología de la función histórica del Espíritu, que mueve, desde el Verbo, el ser humano hacia ese encuentro que se realiza en una Encarnación tendenciosamente sacrificial.

En consecuencia con esto, parece que González olvida dos elementos que creo imprescindibles: 1.ª que la tensión, psicológicamente presentada por los Evangelios, entre lo humano y lo divino en Cristo se explica por el flujo de Espíritu que el Verbo imprime a la humanidad; y no se debe, en cambio, a ningún sufrimiento que acaezca al ser divino en cuanto tal (todos los argumentos bíblicos para apoyar ese "dolor" e "imperfección" de Dios, temas sobre los que

el autor trata de imponer silencio después de hacer callar a quien lo niegue, es decir al Concilio de Efeso, ¿no se explicarían de otra manera si el autor cuidara de atribuirlos "in recto" al ser subsistente, o virtualmente subsistente, humano, y solo "in obliquo" al sujeto personal divino, haciendo uso del principio de la llamada "comunicación de idiomas", que no emplea para nada?). Y 2.º, la celebración del pacto humano-divino en Cristo exige reconocer en él dos "herencias" que están bien claras en la Biblia y en los Padres, pero no en González: se trata de la preexistencia del Hijo enviado desde lo divino y de la maternidad israelita de su "parte" humana (Rom 9, 5), que conecta con la Encarnación por el Espíritu Santo. ¿Por qué González no dice una sola palabra de la Mariología? Tal vez por aprensión, es decir porque no le guste el tema. Pero el "natus ex Maria Virgine" ("ex substantia matris") no por eso podrá separarse en la fe cristiana del complejo, misterioso y salvífico acontecimiento de la Encarnación.

Igualmente aprensivo parece el silencio total sobre el Demonio, que contrasta con la abundancia bíblica y patrística del tema (salvado de fáciles interpretaciones míticas por una reciente declaración del Magisterio). González incurre en el peligro de casi divinizar el dolor, como si no fuera consecuencia a la vez de la debilidad metafísica de lo creado, invitado a divinizarse, y de un previsible Mal que, siendo superior y de origen externo al hombre, confiere al destino del Encarnado un compromiso polémico contra su Príncipe. Yo me pregunto ante las sospechadas aprensiones: ¿es que la Revelación es un "menú" que permite seleccionar las verdades que más gustan?

Hasta aquí el reparo a la cuestión de fondo. El otro consiste en que el crítico teme que el rigor científico de la obra, que aceptamos como muy estimable, se vea afectado por un prejuicio que también es de tipo aprensivo o pasional. El autor, muy partidista, no cesa de apuntarse a unas "izquierdas". No le negamos el gusto ni el derecho, pero tal partidismo parece afectar su teología hasta el punto de hacer de Jesucristo un agente revulsivo contra una estructura teológica que había que destruir como fuese: la "Ley" (v. cap. II). Ahora bien, que Cristo se oponga de ese modo "revolucionario" a una "Ley" que siempre aparece como procedente de Dios, aunque sea imperfecta, superable y mal interpretada en su momento, es algo que choca fuertemente contra el *sentido común* de los fieles (el "sensus fidelium"). Tanto más cuanto que en virtud de esa postura "ideológica" se habría visto obligado Jesús a ejercer una violencia (cf. Jn 2, 15) sin considerar como objetivo la destrucción del Mal moral, es decir con el riesgo de dar un latigazo a personas inocentes, equivocadas sin culpa (!). Es cierto que no se debe considerar a los Judíos de su época especialmente perversos, sino que las circunstancias teológicas hicieron de ellos el paradigma de la maldad universal. Dada la radicalidad del empeño de la conciencia de Cristo (Luc 2, 34) y dada la oposición diabólica ejercida por una mediación histórica (Jn 12, 31), ¿no cabría pensar que la maldad de los Judíos marca el "clímax" del Mal universal, y que se habría dado con el mismo acento en cualquier otra circunstancia en que se hubiera presentado Cristo?

Por lo demás, no parece pertinente ni de buen gusto que en una obra científica se aluda (y con desprecio) a una cierta revista clerical española (¡déjenla estar!), y es chocante la "absolutes" con que el autor identifica al pueblo chileno

con la esperanza de la Nueva Humanidad, pisoteada por "los de siempre". ¿Acaso mencionan los otros cristólogos el *muro de Berlín* como consigna temática o metodológica? No entiendo, pues, la pertinencia de tal dedicatoria, ni tampoco la de la cita de Marx que va en la cabecera.

Con todo, hay que reconocer que la obra es muy digna de consideración: precisamente por esto he creído justo ponerle estos reparos, cosa que no haría con una obra desechable. ¡Enhorabuena!

GONZALO GIRONÉS

MATE, R., *El desafío socialista*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1975, 181 págs.

El tema de las relaciones fronterizas entre marxismo y cristianismo ha dado lugar en los últimos años a una extensa bibliografía. R. Mate nos presenta fundamentalmente un conjunto de estudios doctrinales desde los que ha tomado cuerpo el movimiento Cristiano por el Socialismo. El libro debe ser leído y criticado, pues, desde la proposición que aparece ya en la nota introductoria del mismo: "Me interesa la pregunta: ¿qué es eso de ser cristiano?... No creo que hoy por hoy sea posible elaborar la respuesta a esa pregunta al margen de la experiencia socialista" (págs. 9-10).

El autor parece moverse alrededor de tres enunciados básicos:

1) El fenómeno moderno de la "secularización", traducido en una independencia de la sociedad política, ha dejado a la iglesia despojada de su "brazo secular", de su unión con el poder. El *movimiento CpS*, en opinión de Mate, hace justicia por una parte al proceso de socialización y, por otra, al proceso de reencontro de la eclesiología consigo misma, en cuanto proyecto universal de salvación. CpS relaciona indisolublemente la voluntad de ser cristianos con la participación activa en el proceso político revolucionario.

2) Una despiadada crítica al planteamiento que el Vaticano I hiciera del *ateísmo* lleva al autor a la conclusión de que este ateísmo es la etiqueta con la que la institución eclesial ha querido descalificar toda cultura autónoma que proclame la separación entre la religión y los centros de poder. La tarea cristiana de hoy consiste, como contrapartida, en una praxis histórica eminentemente crítica: "Dios no es una realidad dada, sino una promesa" (pág. 121).

3) La *crítica marxiana de la religión* —sin duda la parte menos original del libro— supone un reto siempre actual para el cristiano: éste debe emplazar para el futuro la posibilidad de una praxis religiosa que no sea más un factor alienante dentro de la sociedad socialista. R. Mate es, sin embargo, cauteloso respecto a la actitud de la "mano tendida" de ciertos partidos comunistas: si no se resuelven previamente ciertos presupuestos teóricos, sobre todo de origen leninista, "la euforia colaboracionista terminará por hacer de los cristianos unos "tontos útiles" del más poderoso" (pág. 81).

Creo interesante anotar las indicaciones que, de modo disperso, se hacen respecto a la tarea de una nueva teoría cristiana, de una nueva teología: una teología

que sea crítica de la teología, una teología como praxis crítica en busca de su teoría, una eclesiología fiel a su esencia misma... Desgraciadamente el autor no explicita suficientemente estas afirmaciones aisladas.

A pesar de las aclaraciones de la nota introductoria, el término "socialismo" aparece con una cierta dosis de ambigüedad a lo largo del libro. Si el término quiere evocar, entre otras cosas, un sistema político concreto, surgiría un inevitable interrogante: ¿La opción radical del cristiano por los pobres y marginados incluye necesariamente una opción política determinada?

Un libro, pues, que no deja de inquietar y que invita constantemente a la reflexión.

JUAN PEDRO LEAL

MUÑIZ RODRÍGUEZ, VICENTE. *Teorías del lenguaje en la expresión religiosa*. Ediciones Monte Casino, Colección "Estudios de Filosofía", Zamora 1975, 176 págs.

El problema del "lenguaje religioso" es un viejo problema que ha preocupado siempre a los pensadores cristianos. Antiguamente formaba parte de lo que se denominaba la cuestión de los Nombres Divinos; en el "De Divinis Nominibus" del Pseudo-Dionisio, y en todos los comentarios que este libro suscitó, se estudian cuestiones que hoy situaríamos dentro del campo de la filosofía del lenguaje religioso. Pero en nuestro tiempo un hecho muy importante ha conferido a estos mismos problemas una orientación nueva: el fabuloso desarrollo de las ciencias del lenguaje y el consiguiente nacimiento de una filosofía del lenguaje en sentido estricto. La lingüística por un lado, y los análisis lógico-matemático por otro, están condicionando toda reflexión acerca del lenguaje. Si añadimos a esto la importancia que el psicoanálisis da al lenguaje simbólico-onírico, y las aportaciones de la fenomenología en sus variadas manifestaciones, tendremos un cuadro más o menos completo de las distintas corrientes actualmente vigentes en el estudio del lenguaje: el estructuralismo y las gramáticas generativas (estructuralismo transformacionalista) el positivismo lógico y el "análisis del lenguaje ordinario", la filosofía de lo simbólico y por último la fenomenología ontológica y existencial del lenguaje. Todas estas tendencias inciden en una u otra manera sobre el discurso religioso.

El libro de Muñiz Rodríguez quiere ser una introducción a los nuevos planteamientos del lenguaje. No pretende ofrecer una investigación científica, sino solamente dar una visión sucinta de la expresión religiosa y sus ámbitos, y una exposición, sin intenciones "crítico-dogmáticas", de las teorías actuales del lenguaje y de su influjo positivo o negativo sobre el discurso religioso. En el primer capítulo estudia "el lenguaje, los modos de expresión y la expresión religiosa" (pp. 13-61); en el segundo, "el neopositivismo lógico y la expresión religiosa" (pp. 63-86); en el tercero, "la filosofía analítica y la expresión religiosa" (pp. 87-119); y en el cuarto, "el estructuralismo y la expresión religiosa" (pp. 121-162). Termina el libro con unas "acotaciones" en las que el autor sugiere los cauces

“por donde se pueda mover una investigación posterior seria y profunda, asumiadora de los elementos más aprovechables de cada una de las tesis anteriormente expuestas”.

El capítulo primero es, a mi entender el menos logrado. El autor intenta caracterizar la expresión religiosa frente a los otros modos de expresión, mediante una descripción de la experiencia religiosa en la que percibe tres grandes ámbitos: el irracional, el operativo y el gnoseológico; dentro del ámbito gnoseológico distingue dos modos de captación intelectual de lo religioso: el intuitivo, a través del símbolo y del mito, y el racional o teológico cuyo fundamento es el concepto de analogía. En este capítulo se tratan con demasiada ligereza temas muy importantes como el de la experiencia religiosa, y se utilizan con bastante ambigüedad términos capitales como los de símbolo y mito. El capítulo que ofrece mayor interés es el dedicado a la filosofía analítica. Aunque la exposición de las tesis del segundo Wittgenstein adolece de cierta oscuridad, sin embargo hace un resumen muy aceptable de los problemas teológicos que se plantean dentro de la perspectiva del análisis, como por ejemplo el del “argumento ontológico” de la existencia de Dios y el de las “parábolas de Oxford”. Creo no obstante, que los problemas del lenguaje cristológico, preferentemente estudiados por P. Van Buren, merecían un tratamiento más extenso. El estructuralismo goza del favor del autor; no entiendo, sin embargo, por qué “la teoría estructural es la que ofrece al discurso religioso más elementos positivos” (p. 172); es más, estoy convencido de que su importancia para el lenguaje religioso es irrelevante a no ser en el campo de la pura exégesis que, en cuanto tal, nada tiene de específicamente religiosa. Los supuestos filosóficos del estructuralismo plantean, además, serios problemas al discurso religioso.

Como libro de introducción sin pretensiones científicas su lectura puede ser, con todo, provechosa para quienes quieran tener un primer contacto con todos estos nuevos problemas.

JUAN JOSÉ GARRIDO

WAISS, OSCAR, *Del colonialismo a la revolución*, Zero, Bilbao 1975, 221 págs.

Nos encontramos ante un nuevo libro de la editorial Zero que, en su trabajo de divulgación, nos presenta la obra de Oscar Waiss, quien, al mismo tiempo que secretario de prensa del gobierno del desaparecido presidente Allende, fue director del periódico chileno *La Nación*. Desde su exilio en Alemania Federal escribe este resumen de la historia de América Latina, reflejando el largo proceso de este continente en busca de su liberación de las distintas fuerzas opresoras.

El autor hace un análisis del colonialismo desde una perspectiva de gran realismo y un fuerte trasfondo sociológico. Posteriormente hace un estudio de los más destacados movimientos políticos, junto con sus líderes respectivos, tales como Batista, Somoza, Perón, Fidel Castro, Allende...

Por último, desestimando una minuciosidad que le llevaría a dividir y subdividir las distintas soluciones experimentadas hasta hoy en América Latina, propone un esquema de cuatro modelos, en los cuales se pueden encuadrar todas. En las págs. 206-207 se nos ofrece una sinopsis bastante completa de estos cuatro modelos: a) Democracias institucionalizadas; b) Terrorismos regresivos; c) Populismos nacionalistas; d) Revoluciones socialistas. El autor se inclina por este último como "único capaz de asegurar un curso progresivo y seguro para las aspiraciones de los pueblos de Latinoamérica".

Todos estos elementos hacen que este libro —de no grandes pretensiones— se lea con facilidad, gusto e interés.

JOAQUÍN E. ABAD

*Antología poética de Antonio Machado*, selección y comentarios de A. SOREL, Zero, Bilbao 1975, 100 págs.

Esta antología que se nos presenta en la colección "Se hace camino al andar" con motivo del centenario del nacimiento de A. Machado debe ser juzgada desde las pretensiones de dicha colección: transmitir asequiblemente al pueblo su propia cultura poética y devolverle los poetas suyos más entrañables. Machado ha sido y debe ser uno de ellos.

Desde luego esta colección de poemas no aporta nada nuevo para el mínimamente iniciado; pero puede ser ocasión de recordar al poeta "deseoso de escribir para el pueblo". Y los que le desconocen pueden encontrar aquí una introducción sencilla y asequible.

A. Sorel ha escrito una breve introducción sobre la vida, obra y compromiso cívico de Machado; incluyendo también una "guía mínima" de su temática y mística fundamental: el tiempo, la muerte, Dios, el amor...

En resumen no es un libro para eruditos; ni siquiera para los que busquen una "nueva" (amplia) antología; pero es suficiente para una visión global de la poesía machadiana. Leerlo sería el mejor regalo, aunque tardío, para este centenario que acabamos de celebrar.

ANTONIO ARIÑO VILLARROYA

*EQUIPO SELADOC, Panorama de la Teología latinoamericana*, Ediciones Sígueme (Colección "Materiales", n.º 9), Salamanca 1975, 2 vols.

El presente volumen quiere dar cuenta de una línea de reflexión teológica desarrollada en América latina el año 1973 junto a la reflexión crítica frente a una teología que aceptaría con demasiada ligereza los presupuestos del análisis marxista o los retomados de las ciencias. La línea en la que se mueven los artículos presentados "tiende a desarrollar y profundizar el punto de partida de la teología de la liberación, extendiéndolo a otras áreas teológicas, tratando de cu-

brir los vacíos detectados" y por otra parte extender "el problema de la liberación a ámbitos no explícitamente teológicos".

Sin estas palabras con que Maximino Arias Reyero presenta el volumen, resultaría bastante difícil entender la recopilación de artículos de tan diverso corte y de temática tan diferenciada bajo el denominador común de *Panorama de la teología latinoamericana*. El volumen, en efecto, nos da cuenta de la incidencia del nuevo punto de partida de la teología de la liberación en los distintos campos del pensamiento cristiano.

Junto al interesante artículo de Gilberto Giménez ("De la 'doctrina social de la Iglesia' a la ética de la liberación") en el que el autor intenta establecer una ética de la liberación como respuesta a la teoría y la praxis social de la liberación en Sudamérica, como presupuesto para una teología de la liberación que no usurpe el papel de la ética y se convirtiera así en una ideología legitimadora del cambio social latinoamericano, ha de señalarse el de Juan Carlos Scannone ("Transcendencia, praxis liberadora y lenguaje. Hacia una filosofía de la religión postmoderna y latinoamericanamente situada") como las dos aportaciones en que mejor puede percibirse la fecundidad del pensamiento de la liberación como punto de partida para la elaboración de una ética o una filosofía de la religión, a partir de la situación latinoamericana.

La historia de la Iglesia (Enrique D. Dussel, "Reflexiones sobre la metodología para una historia de la Iglesia en América latina"), la liturgia (Santos Pérez, "La liturgia desde América latina"), la espiritualidad (Guillermo Bilbao Zabala, "Espiritualidad del hombre centroamericano"), los problemas pastorales concretos (Carlos T. Gattinoni, "Misión de la iglesia en la realidad latinoamericana"; Manuel María Marzal, "Evangelio y mitos populares, ¿Es posible una iglesia indígena en el Perú?"; Mario César de Jesús, "La tensión entre utopía y realidad en la pastoral") son campos a los que se aplica o que se intentan construir desde aquel punto de partida, asumiendo el nuevo lenguaje de la liberación en la filosofía clásica sobre la libertad (Eduardo Briancesco, "¿Libertad o liberación?").

Teniendo en cuenta que "estos aportes señalan sobre todo nuevas perspectivas y posibilidades más que exponen realizaciones maduras y pensadas", el presente volumen puede dar una idea bastante exacta de los derroteros por los que discurre la teología y en general la reflexión cristiana al otro lado del Océano.

JUAN M. DÍAZ

*Sobre la Religión II*, Ediciones Sígueme (Agora, Crítica Religión Sociedad), Salamanca 1975, 675 págs.

Ediciones Sígueme de Salamanca, en un esfuerzo editorial digno de encomio, nos está ofreciendo una trilogía *Sobre la Religión* de la que ya ha aparecido el primer volumen (1974) con una relación de fragmentos y obras breves de K. Marx y F. Engels. En este segundo volumen, titulado *Sobre la Religión II* nos ofrecen los editores H. Assmann y Reyes Mate una serie de autores posmarxistas con textos referentes al problema de la religión. Son conscientes los editores —y lo

dicen explícitamente— de la dificultad metodológica que representa la agrupación de autores tan heterogeneos en una misma obra, a pesar del denominador común "Religión", ya que este objeto material es enfocado desde diversos objetos formales por los distintos autores. No obstante, se atreven los editores a clasificarlos en tres grupos, de acuerdo con los siguientes criterios: El modo de tratar la religión y el lugar que ocupa ésta en la consideración general del materialismo. Según esto dividen la obra en tres grandes apartados: 1. Planteamiento leninista (posición dura y dogmática). 2. Prácticos heterodoxos (orientación pragmática dirigida a la lucha política), y 3. Teóricos críticos (discusión cualificada sobre los principios marxistas). Pero esta división en tradiciones se encuentra, a nuestro parecer, sólo en la introducción. En el cuerpo de la obra, sin embargo, los autores posmarxistas se suceden sin que el lector pueda apreciar a simple vista el orden en que esto ocurre. Quizás hubiese sido preferible seguir con la misma división tripartita.

Con respecto a la selección de textos, no puede menos de ser subjetiva; no obstante es muy significativa y representativa, aunque quizás se fije más en los textos en que aparece explícitamente la palabra "religión". No creo que sea esto suficiente garantía objetiva para un estudio sobre la religión, ni siquiera en los autores nominalmente expuestos. Aunque tengo que decir, en honor de la verdad, que la obra que comentamos tampoco lo pretende. Es más bien una especie de "Florilegio" (sit venia verbo) donde faltan numerosos autores y tendencias. Echa-mos en falta, por ejemplo, la escuela de Polonia tan exhaustivamente estudiada por Jerzy Troska en su obra *Tendenze attuali dell'antropologia e dell'etica marxista in Polonia* (Roma 1974).

Los autores son presentados desde tres perspectivas: 1. Datos biográficos. 2. Escritos y 3. Frente a la religión. Sigue a continuación una serie de textos en versión castellana de las obras o artículos seleccionados. Generalmente consta de dónde han sido tomados los textos en notas a pie de página.

Es una obra de interés para seminarios de facultades en orden a un primer contacto serio y activo con la problemática religiosa en el posmarxismo. Tiene todos los inconvenientes de una selección a la hora de hacer un estudio más científico. Esperemos ahora el tercer volumen sobre los teóricos marxistas latinoamericanos.

SALVADOR CASTELLOTE